

الممارسات الرمزيّة وإشكاليّة التواصل في الخطاب الاستعاري الصوفيّ

أ.د. وهيبــة جــراح

أستاذ محاضر (أ)

جامعة عبد الحفيظ بوالصوف

ميلة، الجزائر

البريد الإلكتروني: Wahibadjerrah6@gmail.com

الاستلام	٢٠١٨/٦/١٣	المراجعة	٢٠١٨/٧/٢٩	النشر	٢٠١٨/٨/٣١

الملخّص:

تُعدّ هذه المقالة محاولة أخرى للبحث في الشروط الخارجيّة المنتِجة للاستعارات المكوّنة للخطاب الصوفي، إذ لا يمكننا البحث في الظاهرة الرّمزية –التي تعتبر الاستعارة مظهرا من مظاهرها- دون ربطها بوضعية المتلقي ودوره في توجيه المواقف الاستعارية، فبعد أن قطع الصوفي هذه الرحلة الشاقة من أجل تحقيق الوصال وبعد أن ثقُلَت عليه الحمولة المعرفيّة الناتجة عن فعل الوصال: هل يجوز له أن يصرّح ويعبّر عن شيء من ذلك؟ أو ينبغي أن يُضمر تجربته بكلّ ما تحمله من حيثيّات وملابسات؟ وفي كلتا الحالتين ما موقع الاستعارة من التصريح والتلميح؟ وما موقع كلّ ذلك من إشكالية التواصل والتبليغ التي وسمت الخطاب الصوفي ورافقته في كل مراحله؟

في هذا الموضِع يُفترض علينا أن ننظر إلى الاستعارة على أساس أنّها نسق تواصلي إبداعي يتجاوز حدود الدلالة والتركيب إلى الإدراك العميق لمكوّناتها النسقيّة والوظيفيّة مقترنة بالسياق العام[1]، وبناء على ذلك سيكون لِزاما علينا البحث في مستويات التواصل الاستعاري وأهم محدّداته، وذلك من منطلق أنّ الاستعارة عبارة عن خطاب تتوفّر فيه كلّ دعائم التواصل التي يمكن أن نعثر عليها في أيّ خطاب عادي.

الكلمات المفتاحية:

الممارسة الرمزية، المتلقي المقصود بالقول، القصدية، المقصدية، الخطاب الصوفي.

Symbolic practices and the problem of communication
In Sufi metaphorical discourse

Prof. Wahiba Djerrah

Professor at abdelhafid boussouf University

Mila, Algeria

Email: Wahibadjerrah6@gmail.com

Received	13/6/2018	Revised	29/7/2018	Published	31/8/2018

Abstract:

This article is another attempt to examine the external conditions produced for the metaphors of the Sufi discourse, since we can not look at the symbolic phenomenon - which is considered metaphor as a manifestation - without linking it to the position of the recipient and his role in directing the metaphoric positions. After Sufi cut this difficult journey to achieve Conspicuous and burdened by the cognitive load resulting from the act of connection: Is it permissible for him to declare and express something of that? Or should his experience be loaded with all its implications and circumstances? In both cases, what is the metaphor of the statement and the hint? What is the location of all this problem of communication and communication that characterized the Sufi discourse and accompanied it in all its stages?

In this context we are supposed to consider metaphor as a creative continuum beyond the limits of significance and structure to the deep understanding of its structural and functional components in conjunction with the general context. Accordingly, we will have to examine the levels of metaphorical communication and its most important determinants, A letter with all the communication platforms that we can find in any ordinary speech.

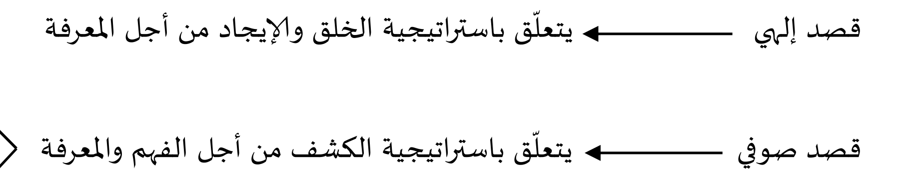
key words:

Symbolic practice, the intended recipient by saying, intentional, Sufi metaphorical discourse.

١- المتكلّم وازدواجية المقصدية الاستعاريّة(٢):

ينبغي في البداية أن نتعرّض إلى أمر في غاية الأهميّة لدى المتصوّفة، متعلّق أساسا بكيفيّة فهمهم لعمليّة الخلق الوجودي: يرى "ابن عربي" بأنّ هناك مقصديّة كبرى تحكم الكون وما يحمله في طيّاته من تجليّات، وهو ما يسمّيه "بالقصديّة الإلهيّة" التي تتمركز حول أفعال ثلاثة تفسّر فكرة "التجلّي الإلهي" وهي: الخلق/ الإيجاد/ المعرفة، فالحقيقة الإلهيّة كانت ثابتة أوّلا في العلم الإلهي وحينما أراد الله أن يعرف ذاته خارج ذاته أو في مظهر مغاير أوجد الكون، وبحكم أنّ المعرفة تحتاج إلى عارف فقد خلق "الحقّ" الموجودات والكائنات على اختلاف أشكالها لتعرفه، لتصبح جميع الصور الحسيّة والمعنويّة مظاهره، فهو الناطق من كلّ صورة وهو المنظور بكلّ عين، وهو المسموع بكلّ سمع، وبعدها عمل "الخالق" على حجب ماهيته وراء تلك الصور والأشكال(٣)، وهذا الحجب هو الذي سيستفزّ المتصوّفة (المتكلّم) ويجعلهم يتّخذون استراتيجيات مختلفة من أجل الكشف عن عالم الأسرار الإلهيّة.

تثير استراتيجية الحجب النابعة من القصد الإلهي نوعا من التحفيز لدى المتكلّم الصوفي الذي يُعتبر في هذه المرحلة متلقيّا مُلزَما باكتشاف الأسرار القابعة وراء أشكال الوجود، لهذا احتفت عمليّة "الكشف" بدور كبير في أوساط المتصوّفة باعتبارها الوسيلة المُثلى لفهم الوجود وتلقي التّجليات" باعتباره استراتيجية معرفيّة تعمل على "البحث عن الوحدة المتكثّرة عبر محاولةٍ لاستبطان البنية الرّمزيّة باختراق حجاب الصّور والأشكال"(٤)، وهذا الكشف هو الذي يرقى بالمتكلّم الصوفي في مرحلة متقدّمة إلى مستوى المعرفة الحقيقيّة التي تسعى إلى الجمع بين المتناقضات، ممّا يؤدّي في جانب آخر إلى تعقّد الحمولة المعرفيّة الناتجة عن فعل الكشف، ووفق هذا التعقّد يقف المتكلّم في حيرة من أمره كيف سيبلّغ؟ و ما هي الوسيلة المثلى للتبليغ أمام ما تطرحه اللّغة من إشكالات أثناء تجسيد تلك الحمولة المعرفيّة؟ وهكذا ينتج لدى المتكلّم قصدان: قصد للإظهار وآخر للإضمار، فأمّا الذي هو إضمار فهو متعلّق بأهل الظاهر الذين يأخذون الأمور على سطحيّتها ومردّ الإضمار هنا هو الخوف من سوء العاقبة والفهم التي يمكن أن تصدر عن متلقٍ كان يملك من المبرّرات ما يؤهّله للرّفض والجحود، وأمّا الذي هو إظهار فهو متعلّق بأهل الباطن الذين يملكون قدما في التجربة الصوفيّة بحيث يحيطون بالعديد من حيثيّاتها(٥)، وهكذا يثبت لدينا مستويان من القصد اللذين يوجّهان التصوّرات الاستعاريّة لدى المتكلّم في الخطاب الصوفي:



وقد استطاع أدب "الكرامات والمناقب" أن يحتوي في ذاكرته الاستعاريّة مثل هذه الازدواجيّة في المقصد، وذلك نظرا لكوننا "نتلقى الكرامة باعتبارها استعارة، على سبيل التمثيل لأنّ الكرامة في جوانبها مثلٌ، وحيواناتها هم أناس والناس هم الحيوانات"(٦)، فقد جاء في أحد كرامات "أبي يعزى" التي ذكرها "صاحب الرّوض" عن الشّيخ الزاهد "أبي محمّد عبد الرزاق" أحد خواص أصحابه: **"مرّ شيخنا أبو مدين في بعض بلاد المغرب، فرأى أسدا افترس حمارا، وهو يأكله، وصاحبه جالس بالبعد على غاية الحاجة والفاقّة، فجاء أبو مدين، وأخذ بناصية الأسد، وقال لصاحب الحمار: أمسك الأسد واستعمله في الخدمة موضع الحمار، فقال له: يا سيّدي أخاف منه، فقال: لا تخف، لا يستطيع أن يؤذيك فمرّ الرجل يقوده والناس ينظرون إليه، فلمّا كان آخر النهار جاء الرّجل ومعه الأسد للشيخ، وقال له: يا سيّدي هذا الأسد يتبعني حيث ذهبت وأنا شديد الخوف منه، لا طاقة لي بعشرته، فقال الشيخ للأسد: اذهب ولا تعد، ومتى آذيتم بني آدم سلّطتهم عليكم"**(٧).

يضع ظاهر هذه الكرامة –باعتبارها استعارة- المتلقي وسط مفهومين أحدهما واقعي وآخر متخيّل، مما يجعله يحسّ بنوع من التردّد، وذلك لكونه لا يعرف غير القوانين الطبيعيّة[٨]:

الأسد ←—— حيوان مفترس لا يمكن أن يُقهر، فهو ملك الوحوش كما شاعت بعض القصص والأساطير تسميته.

الحمار ←—— حيوان منحته الثقافة العربيّة صفة مذمومة، قال الجاحظ: "وإن ذمّوا قالوا: هو الكلب والخنزير وهو القرد والحمار"[٩].

الإنسان ←—— حيوان عاقل يمكّنه عقله من حلّ عدّة مسائل بالاحتكام إلى منطق معيّن.

إنّ تعارض ما جاء في الكرامة والمنطق الذي تعمل به الأشياء على طبيعتها يجعل من تماهي المتلقي العادي مع هذا النّوع من الخوارق أمرا غير ممكن، فكلّ ما تعرضه الكرامة لا يُطابق الواقع في شيء، فهو يواجه حدثا فوق طبيعي حسب ما يشير إليه ظاهر الكرامة، هذا الحدث يجعله "يتردّد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق طبيعي للأحداث المرويّة"[١٠].

أمّا عن مضمرات هذه الكرامة فهي كثيرة لا يتمّ تحصيلها بشكل مباشر، لأنّها تتطلّب متلقّيا يمتلك إحاطة كبيرة بتفاصيل التّجربة الصوفيّة عامة، والسياق الذي أوجد مثل هذه الكرامات خاصة: ممّا هو مشهور عن كرامات "أبي يعزى" أنّها عكست رموزا للصّراع وعلاقات أخرى للمصالحة[*]، وذلك عبر تحكّمه في الحيوانات التي جرت مجرى شخصيّات حقيقية شاركت في توجيه مسارات الأحداث المتعلّقة، إلاّ أنّ طابع الإضمار الذي اكتنف بنية هذه الكرامة يصعّب الأمر أمام المتلقي العادي، أمّا المتلقّي الذي من دائرة الصوفيّة فسيدرك مباشرة أنّ الكرامة تُؤسّس لأحد التصوّرين التاليين: **النّاس بهائم /البهائم ناس**

وفي كلتا الحالتين يعكس التصوّران الاستعاريان لديه مراتب مجتمعيّة اعتمادا على المزج بين الواقعي والخيالي، وقوام هذا المزج هو الخروج برؤيا خاصة يتساوى فيها الإنسان والحيوان في سعيهما البهيمي المتعلّق بالماديات، فالأسد يمكن أن يرمز هنا إلى الملك في علاقته برعيّته هذه، العلاقة التي تقوم أساسا على الهيمنة والنفوذ، بينما يمكن أن يرمز الحمار إلى عامّة الناس المغلوبين على أمرهم.

إلاّ أنّ المعنى الصوفي المُضمر في هذه الاستعارة يتجاوز حدود الإقرار بهذه الصراعات إلى نظرة خاصة للوجود مفادها أنّ الصوفي لا يكترث بمثل هذه الماديّات، فكلّ ما لا يرتبط بفكرة السموّ والعلوّ فهو في مرتبة حيوانيّة، فالصراع الذي عكسته الحيوانات والذي كان في جانب كبير منه يعكس انعدام التوازن بين شخصيات واقعيّة، هو من المنظور الصّوفي صراع بهيمي لا يُساوي شيئا إذا ما قورِن بالغاية التي ينبغي أن يضعها أهل الله صوب أعينهم، وهذا ما يفسّر في جانب كبير ما تشير إليه الكرامة في انتصار "الإنسان" وهو هنا "أبو يعزى" الذي استطاع أن يتحكّم في عالم الحيوان من خلال ترويض الأسد، وهو انتصار في الباطن للإنسان الصوفي، نظرا للمنزلة التي يتمتّع بها ونظرا لطبيعة الرؤية الخاصة التي يُكنّها لتراتبيّة الوجود إنّها رؤية جسّدت لنا نوعا من الاغتراب وعدم تجانس الرّوح بالمادّة، الأمر الذي جعلهم ينظرون إلى الكون بعين النّقص، فالرّوح نفيس لكنّها في كون خسيس من هذه الزّاوية نظر الذين ينتموا إلى دائرة الصّوفية إلى العالم نظرة ملؤها الاحتقار[١١]، وهذا هو الجانب الذي يمكن أن يكون وراء مقصديّة الإضمار داخل الخطاب الكراماتي باعتبار الذّاكرة الاستعاريّة التي يتمتّع بها.

٢- الرسالة الاستعاريّة ومستويات الممارسة الخطابيّة:

إنّ تعقّد الحمولة المعرفيّة التي تمّ تحصيلها لدى المتكلّم الصوفي عبر عمليّة الكشف، من شأنها أن خلقت لديه إحساسا بضيق العبارة فما كانت اللّغة تسعه للتّعبير عنها وهذا ما عبّر عنه "النّفري" حينما قال: "كلّما اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة"، الأمر الذي جعلهم يمارسون نوعا من الاشتغال الواسع عليها عبر خلق أشكال جدليّة في إطار قوالب استعاريّة تُراوح بين الغموض والوضوح وبين الكتمان والإظهار، محاولةً منهم لتحقيق نوع من التوازن داخلها بشكل يجعلها "عنصرا مؤسّسا للتجربة الصوفيّة وليس فقط أداة لتشخيص وضعيّات خارجيّة، وإنّما هي تجربة في حدّ ذاتها"(١٢)،الأمر الذي جعل تجربة اللّغة ذاتها تنبع من الدّاخل نحو الخارج وِفق ممارسة خطابيّة أساسها التّحاور الذي يعكس صراعات الإنسان الصوفي مع ذاته أولاً ومع غيره بعد ذلك، الأمر الذي يجعل البحث في مستويات الممارسة الخطابيّة داخل متن الرّسالة الاستعاريّة في الخطاب الصوفي يقع في مستوى داخل نصّي يتمّ فيه رصد مظاهر الحواريّة بدءا بأعلى مستوى فيها وهو "التّحاور" التي يفتعلها الصوفي بينه وبين قريرة ذاته من أجل تحقيق التوازن وصولاً إلى مستواها الثاني وهو "التناص" الذي سيمهّد بدوره لمرحلة التلقي، أمّا عن مظاهر التّواصل المتانصيّة فسيتمّ التعرّض إليها لاحقا نظرا لما طبعها من خصائص لا تسمح بإيرادها في هذا الموضِع.

يُعتَبر "التّحاور" عند "طه عبد الرّحمن" أعلى مراتب الحواريّة باعتباره آليّة تحظى فيها الذات بنصيب كبير في عرض المواقف والاعتراض عليها(١٣)، أمّا عن مكمنه في التشكيلة الاستعاريّة فيتمثّل في تعدّد ذوات المستعير أين تسمح له بالتقلّب في أوضاع خطابيّة تتعدّى حدود ذاته الحقيقيّة وبهذا تكثر ذواته الخطابيّة وإن كانت ذاته العينيّة واحدة، وبتعبيره يصبح "المستعير متوحّد بعينه متعدّد بقوله"(١٤)، هناك من المتصوّفة من بلغ به هاجس تحقيق الوصال مع الله، هذه الدّرجة فعمل على جعل خطاباته الاستعاريّة مرصدا لعدّة مستويات حواريّة، فسجّل بذلك تعدّدا في ذواته المتحاورة رغم سمة الأُحاديّة التي حدّقت بخطاباته على المستوى الظاهري، فهذا "ابن عربي" في ترجمان أشواقه نجده يستحضر في استهلاله ذاتا خياليّة من نفس جنسه البشري لكي يتقاسم معها تفاصيل التّجربة وفي نفس الوقت ليُمرّر مقاصده عبرها، فيقول:" (..) **فمن ذلك حكاية جرت لي في الطّواف، كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي وهزّني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من أجل الناس وطُفت على الرّمال، فحضرتني أبيات فأنشدتها أُسمِع بها نفسي ومن يليني لو هناك أحد:**

ليت شعري هل دروا	**أيّ قلـب ملَكـــوا**
وفـــــؤادي لـــو درى	**أيّ شِعب سلَكـوا**
أتراهُـــم سلمــــــوا	**أم تراهمُ هلَكـــوا**
حـــار أرباب الهـــــوى	**في الهوى وارتبكوا**

قال: فلم أشعر إلاّ بضربة بين كتفيّ بكفّ ألين من الخزّ فالتفتُّ فإذا أنا بجارية من بنت الرّوم لم أر أحسن منها وجها ولا أعذب منها منطقا ولا أرقّ حاشية ولا ألطف معنى ولا أدقّ إشارة ولا أظرف محاورة منها، فاقت أهل زمانها ظرفا وأدبا وجمالا ومعرفةً، فقالت: يا سيّدي كيف قُلت؟(...)(١٥).

يجسّد لنا "ابن عربي" في هذا المشهد الاستعاري رغبته الجامحة في تحقيق الوصال عبر افتعال آلية تقوم على التحاور مع الله لكن عن طريق صورة من صوره المتعدّدة في الوجود وهي "المرأة"، ليغدو بذلك موضوع الرّغبة (الله) هو نفسه الوسيلة لتحقيقها، فالحوار الذي أسّس له ظاهر المشهد الاستعاري مع تلك "المرأة" التي استحضرها "ابن عربي"، هو في صميمه حوار نفسي (منولوج) لم يتجاوز حدود استراتيجية التّذاوُت التي اعتمدها الصوفي من أجل إشباع رغبته في الوصال، ونضيف إلى ذلك أنّ الرّغبة التي امتلكت الصوفي هنا أثناء تحاوره مع المرأة هي نموذج باطن

لرغبة أثقل وزنا، تتمثّل في الطّموح للبقاء في الله، وذلك باعتبار أنّ كلّ تجلّ يعطي خلقا جديدا، ويذهب بخلق، وهنا تكمن فاعلية الخلق الاستعاري أين يتّجه إلى الإدماج والتوحيد بين العلوّ المتجلّي والصورة التي يتجلّى فيها، فهو يضع اللامرئي والمرئي والروحي والمادي في تجانس وانسجام[١٦].

يشكّل هذا الوعي الكبير بالمستويات التي ينبغي التموقع فيها أثناء استقبال الخطاب الإلهي دعامة أساسيّة للخطوة التواصليّة التي سيقدم عليها الخطاب الصوفي لاحقا، و هذا ما أسفر عن استراتيجيات خاصّة تستهدف في صميمها استمالة المتلقي وجعله يقتنع بمضمون الرسالة الاستعاريّة، وأولى هذه الاستراتيجيات:

استغلال مبدأ السّلطة وما يملكه من قوّة في تغيير وتوجيه المواقف الخطابيّة سواء عند المتكلّم أو المخاطَب، حيث أسند "النّفري" مهمّة الإرسال إلى الله تعالى، وذلك بهدف أن يكسب خطابه مصداقيّة أكبر، ما دامت السّلطة "هي الحقّ في الأمر والنهي، إذ تستلزم آمرا ومأمورا وأمرا، آمرا له الحقّ في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة بتنفيذ الأمر الموجّه إليه"[١٧]، وهذا ما أكّدته "المخاطبات" التي تضمّنت إرسالا مباشرا بين العبد وربّه يعتمد بالدّرجة الأولى على النداء كأسلوب للفت الانتباه "يا عبد" فهو الآلية التي تفطّن "النفري" إلى تمكّن من النّفاذ إلى القلب ونواه تجسّد في جانب كبير منها الطابع العملي للغة الاستعاريّة[١٨] والعقل، وتحقيق الغاية من وراء القول لهذا جاءت "المخاطبات" على شكل أوامر، يقول في المخاطبة السابعة:

يا عبد قل لبّيك ربي أكتبك مجيبا من وجه.

يا عبد إن كتبتك مجيبا من وجه كتبتك مجيبا من كلّ وجه وإن كتبتك مجيبا من كلّ وجه جعلت لك بين يديّ موقفا وجعلت كلّ شيء وراء ظهرك.

يا عبد إذا وقفت بين يدي فوار عنّي كلّ شيء حتى همّك المحزون عليّ[١٩].

تستوفي البنية الاستعاريّة هنا سلسلة من الشروط التي تسمح لها بأن تحقّق الغرض من وراء القول، فهي تتوفّر على كلّ العناصر التي من شأنها أن تؤثّر في المتلقّي وتوجّه مواقفه إزاء القضيّة المراد التعبير عنها، إذ نجد في ثناياها:

آمرا ⟵ الله تعالى ⟵ السلطة العليا.

مأمورا ⟵ النّفري ⟵ عليه واجب الطاعة فحكومته هي صمته في هذا المقام[٢٠]

أمرا ⟵ التخلّي مقابل التحلّي ⟵ تحقّق الوقفة.

إلاّ أنّ الغاية التي يُراد تحصيلها من وراء أفعال اللّغة الاستعاريّة تبقى مؤجَّلة هنا، إذ لا يمكن أن تتحقّق على المستوى الظاهري ما دامت هيئة المتلقي هنا هي كذات متواطئة خطابيّا لا يمكنها أن تتفاعل ولا أن تُصدر ردود فعل إزاء الأوامر التي تتلقّاها، فهذا المستوى الأوّل الذي قدّمته بنية اللغة الاستعاريّة في هذه المخاطَبة يُقدّم المتلقي في وضعيّة سكونيّة "تتجسّد من خلال قبوله لكلّ القوانين التي يضعها المتكلّم، وكأنّ الهاجس الوحيد هنا هو الثبات في الوقفة وتحقيق الرؤية"[٢١].

تعتبر استراتيجية الإقناع من بين الوسائل الأساسيّة التي تؤكّد على رغبة عقد التواصل مع الطّرف الثاني، بل إنّها لا تحدث إلاّ بحضوره المادي أو الضّمني، فهي الغرض التداولي لعمليّة الحجاج، الذي يُعتبر بدوره "كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة"[٢٢]، لا مناص إذا في أنّ المتكلّم الصوفي وهو يُعبّر عن تجربته يسعى في نفس الوقت إلى إقناع الطّرف الثاني بصدقها وإن كان هذا الأخير في معظم الأحيان لا يملك حضورا ماديا ومباشرا.

هو جوّ طمح المتكلّم إلى تحقيقه من خلال مبدأ الحواريّة الذي رأينا أعلى مراتبه وهو "التّحاور"، وسنقف في هذه الخطوة على الصّنف الثاني من مراتب الحواريّة التي اشتملتها الرّسالة الاستعاريّة في الخطاب الصوفي، وهو "التناص" الذي جاء في معظم ثنايا الخطاب الاستعاري الصوفي كآلية لتنشيط التواصل الداخلي، وهذا التنشيط لم يكن ليتأتى له لولا عمليّة تظفير الخطاب الصوفي بالخطاب الديني وهو تظفير تمّ في جزئه الأكبر على مستوى المفاهيم والتصوّرات أكثر منه على مستوى الخطاب، فالمتتبّع لمسار التشييد الاستعاري في الخطاب الصوفي، يجده مؤثّثا بالمفاهيم الدينيّة المستمدّة من القرآن الكريم و السنّة على حدّ سواء وقد تمّ توظيف هذه المفاهيم على شاكلتين:

الشاكلة الأولى: ذات طابع وجودي والتي مفادها أنّ الخطاب الديني يرمز للوحدة النموذجيّة التي طمح إليها الصوفيّ، من خلال رغبته الجامحة في تحقيق الشموليّة التي امتاز بها القرآن باعتباره حقيقة الحقائق(٢٣).

أمّا الشاكلة الثانية (وهي التي تهمّنا في هذا الموضع) فهي ذات طابع نفعي، أين يمارس قوّته التأثيريّة والحجاجيّة، عبر مجموعة من المفاهيم التي يسوقها المتصوّفة من النص القرآني أو من السنّة النبويّة.

فنجد مثلا أنّ هاجس "الوصال" الذي تملّك الإنسان الصوفي، هو في صميمه ذو منبع إلهي، أي استقاه المتصوّفة من المفاهيم التي ساقها القرآن الكريم، كمفهوم "العُروة الوثقى" في قوله تعالى:

"لَا إكراهَ في الدّينِ قد تبيَّنَ الرُّشدُ من الغيِّ، فمنْ يَكفُرْ بالطّاغُوتْ، ويُؤمِن بالله فقدْ اسْتَمْسَكَ بالعُرْوَة الوُثقَى لا انفصامَ لها والله سميعٌ عليمْ" سورة البقرة الآية:٢٥٦.

يتناص الفكر الصوفي في طرحه لفكرة الوصال من خلال العبادة والإخلاص لله، مع المفهوم الذي ساقته الآية الكريمة، فالتّمسّك بالعروة الوثقى يعني التمسّك بالعقد المحكم الذي لا انقطاع فيه(٢٤).

وفي بعض الأحيان يكون سلوك المرسِل نفسه من الآليات التي تسهم في إقناع المرسل إليه، ممّا يجعل هذا الأخير يتّخذ بذلك من سلوكه دليلا على صدق دعواه وقوّة حجاج وفكرة "المعراج" كسلوك اقتدى به الصوفيّة بمعراج النبيّ من شأنه أن ساهم كذلك في عمليّة الإقناع فكلّ ما له صلة بسلوك النبيّ فهو يمارس قوّته التأثيريّة في المتلقي، "فقد حرّك المعراج النبوي النشاط الصوفي فراحوا يستعرون ألفاظه ومفرداته فحفلت رؤى بعضهم المناميّة بمعارج إلى السّموات كانت تُتوّج في كلّ مرّة وبالضّبط حين الانتهاء إلى السماء الأخيرة أو المقام الأخير بمخاطبة النبيّ أو الله للواصل"، كما حدث "لأبي يزيد البسطامي" في ختام معراجه، أين استقبله روح النبيّ بقوله: "**يا أبا يزيد مرحبا وأهلا وسهلا، قد فضّلك الله على كثير من خلقه تفضيلا، إذا رجعت أقرىء أمّتي منّي السلام، وانصحهم ما استطعت وأُدعهم إلى الله عزّ وجلّ**"(٢٥).

لا يكتفي فقط الصوفيّ برصد مجريات العروج، وإنّما يعمد إلى محاولة التغيير من مواقف المتلقين، وذلك بجعله لتلك المعارج تُتوّج باستقبال النّبي لهم، أو تجلّي الله لهم، ليعودوا محمّلين برسائل من صنع مخيّلتهم، ذات هدف ذرائعي، هو إكساب تجربة العروج مصداقية أكبر، وهو في جانبه الأكثر أهميّة محاولة لإقناع المتلقي بصدق التجربة، عبر التناص مع بعض المفاهيم التي اشتملت عليها السنّة النبويّة.

من خلال التناص مع معاني القرآن الكريم ومفاهيم السنّة النبويّة، يثبت لنا أنّ الرسالة الاستعاريّة في الخطاب الصوفي هي بديل عملي لكثير من وسائل الإرغام، فهي أداة سليمة تضمن التغيير في معتقدات المرسَل دون خسران، وهي ذات طابع حجاجي بالدّرجة الأولى لكونها تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقّي(٢٦)، وهذا يؤكّد لنا في جانب آخر أنّ "القول الحجاجي المبني على التخييل هو الذي يجمع بين معاني الأفكار والتصوّرات والمفاهيم، ويحرّك مخيّلة السّامع ليسمو به عن حقيقة الواقع إلى فضاء الخيال وهذا ما يعمل على استدراجه بشكل غير مباشر إلى حقل المتكلّم، وبالتالي إدماجه في التفاعل الذي ينشده الحجاج أمام هذه الوظيفة

الحواريّة و الحجاجيّة التي اضطلعت بها الاستعارة في الخطاب الصّوفي نتساءل عن طبيعة المتلقّي الذي قصده المتكلّم أثناء تأسيسه لبنية التحاور المحايث؟ وما هي المعاويل التي سيستند إليها المتلقّي من أجل مقاربة البنيات الاستعاريّة الشائكة؟.

٣- المتلقي المقصود بالقول ومبدأ المعرفة الاستعاريّة المشتركة:

إنّ المتلقي المقصود بالقول في الخطاب الصوفي هو ذلك الذي يتقاسم تفاصيل التّجربة الصوفيّة مع المتكلّم، لهذا فهو يمتلك قدرة تواصليّة تسمح له بالتفاعل الكامل مع الحالات الذّهنيّة للملقي، وذلك عن طريق الرصيد المشترك بينهما والذي يقتضي بدوره ضرورة الإحاطة بطبيعة العالم الصوفي ومختلف الأطر التي ينتظم فيها من جهة، ومن جهة أخرى المعرفة بنظام اللّغة الصوفيّة في جميع مستوياتها، إنّه الوحيد الذي يستطيع الرّبط بين ظاهر القول الاستعاري وباطنه "وذلك وفق ما تفرضه طبيعة الإطار العام للمعارف الموسوعيّة لثقافة ما"[٢٧].

يستند المتّلقي المقصود بالقول، إذن في تأويلاته للاستعارات الواردة في الخطاب الصوفي إلى "سياق من الأحداث المتعلّقة بمجموعة من المواقف القضويّة الواردة في بنية استعاريّة ما"[٢٨]، حيث تشكّل موسوعته فهرسا مضمرا ومقتضى من قبل النصّ، فإذا تأمّلنا البنية الاستعاريّة التّالية:

يا عبد تب إليّ ممّا أكره أقدّر لك ما تحبّ
يا عبد ناجني على بعدك وقربك واستعن بي على فتنتك ورُشدك
يا عبد أنا العزيز القادر وأنت الذليل العاجز
يا عبد أنا الغنيّ القاهر وأنت الفقير الخاسر
يا عبد أنا العليم الغافر وأنت الغافل الجائر
يا عبد أنا الشّهيد بما فطرت وأنا العليم بما صنعت
يا عبد أنا الوفيّ بما وعدت وزيادة لا تبيد، وأنا المتجاوز عمّا تواعدت وحنان لا يميد[٢٩]

تزخر هذه البنية الاستعاريّة بذخيرة مشتركة بين المتكلّم والمتلقّي المقصود بالقول، "فهي معبّأة بحقائق تتقابل فيها صفات الله مع صفات العبد، وهي معطيات سبق لهذا المتلقّي أن اكتسبها في خضمّ تجربته التي تتقارب مع تجربة المتكلّم"، وبالتالي فمثل هذه الاستعارة تتأسّس على شرط المعرفة المشتركة، التي تمثّل في هذا الموضع الإطار المرجعي الذي يستمّد منه المتكلّم مادتّه الاستعاريّة أثناء عمليّة تشييد المفاهيم المتعلّقة بتجربته، وهو نفس المنبع الذي سوف يعود إليه المتلقّي من أجل فهم وتأويل نفس البنية الاستعاريّة.

وهناك من البنيات الاستعاريّة ما يحدّد فيها المتكلّم بشكل صريح موقع المتلقي المقصود بالقول وما يجمعه به من ذخيرة معرفيّة مشتركة، وذلك رغبة منه في تفادي مختلف الإشكاليات التي قد تُثار في شأن المضامين الصوفيّة، كما ورد في قول "الحلاّج":

للعلــم أهــل وللإيمــان ترتيـب — وللعلـــــوم وأهلهـــا تجاريـــب
والعلم علمان: مطبوع ومكتسب — والبحر بحران: مركـــوب ومرهـــوب
والدّهر يومان: مذموم وممــدوح — والناس اثنـــان: ممنــوح ومسلـــوب
فاسمع بقلبك ما يأتيك عن ثقة — واُنظر بفهمك، فالتمييـــز موهـــوب
إنّي ارتقيت إلى طــود بلا قـــدم — لـــه مراقٍ علـى غيــري مصاعيــب
إنّي يتيــم ولــي أب ألــوذ بـــه — قلبه لغيبتــه، ما عشــت مكـــروب
أعمى بصير، وإنّي أبلــه فطـــن — ولي كـــلام، إذا مـــا شئــت مقلـــوب
وفتية عرفوا ما قد عرفت فهم — صحبي ومن يحظ بالخيرات مصحوب[٣٠]

تؤسّس هذه البنية الاستعاريّة لاستراتيجية خاصّة في التعامل مع مستويات التلقي التي قد يصطدم بها المتكلّم الصوفي، وهي استراتيجية قائمة أساسا على "توكيل دور التلقّي إلى صاحب مواصفات يكون على قدر من المساواة مع صاحب الرسالة لكي يفهم الكلام المقلوب والغامض وفي هذا إشارة في نفس الوقت إلى أنّ المتلقين لا يتساوون في درجة استقبالهم وفهمهم للنصوص الصوفيّة، بل هناك من لا يليق به أصلا هذا المقام"[٣١].

قد لا يتوقّف الأمر عند حدود تأويل القول الاستعاري لدى المتلقي، وإنّما يتعداه في أفضل الحالات إلى تسخير معارفه الموسوعيّة لمواصلة الدّرب الذي بدأه المتكلّم في بناء تصوراته الاستعاريّة وهذا ما قصدته الدراسات الاستعاريّة المعاصرة حينما أسندت دورا لا يُستهان به إلى المتلقي تمثّل في مساهمة هذا الأخير في بناء المفاهيم الاستعاريّة لا تأويلها فحسب، وقد قدّم "عفيف الدين التلمساني" في كتابه "شرح مواقف النفري"- باعتباره نموذجا لهذا النوع من المتلقين- طريقة خاصّة في تأويل البنيات الاستعاريّة التي وردت لدى النّفري"، وذلك انطلاقا من تجربته الخاصّة في التصوّف وانطلاقا من سلسلة من المفاهيم التي كان يتقاسمها و"النّفري"، "حيث كان في كلّ مرّة يوظّف مقصده كمتلق يراه يطابق مقصد "النّفري" بحكم تصوّفه هو الآخر، لهذا كانت شروحاته ذات طابع دلالي معنوي خاضع لمنطق الرؤيا الصوفيّة، أكثر منها شروحات لغويّة"[٣٢]، وفي بعض المواضع تتجاوز العمليّة التأويليّة مرحلة استكناه المفاهيم المقصودة داخل القول الاستعاري إلى مرحلة أعقد منها وهي محاولة توجيه مقصديّة المتكلّم في منحى معيّن وفق ما تمليه عليه (عفيف الدين التلمساني) موسوعته وتجربته كصوفيّ فنجده مثلا في تأويله للاستعارة التالية: "**أخباري للعارفين، ووجهي للواقفين**"[٣٣] يقول: "ختم هذا الموقف بما يليق أن يُختم به، وحقيقة ذلك أن يشعر من سمع التنزّلات أنّ من سمعها من حضرة العبارة فإمّا أن يكون في حضرة الحقّ، فإنّما يسمعها من مقام العالم، وذلك ليس هو خطاب الحقّ، لأنّ سامعه إذ ينكره فينفى به، وإمّا أن يسمعه من مقام العارفين فإذن تلك أخبار الحقّ لأنّ العارف إنّما يسمع بالحقّ ويعبر بالحقّ فهي أخباره تعالى، وأمّا أن يسمعه من مقام الوقفة فذلك ليس سماعًا بل رؤية للحقّ بعين الحقّ وذلك هو وجهه، فإذن من هذا التنزّل يعلم حقيقة تلقي هذه التنزّلات التي في مقام الوقفة من أي حضرة هو"[٣٤].

بعد أن قدّم "التلمساني" تأويلا وفق ما أملته عليه معرفته الموسوعيّة في الموضوع وطبقا لما هو وارد في تجربته الخاصة، نجده يواصل في مرحلة ثانية من شرحه لهذه الاستعارة ما تركه المتكلّم مبهما –حسبه- ليتّجه إلى بناء المعنى الاستعاري لكن هذه المرّة من منظوره الخاص فيواصل قائلاً: ".. وهذا آخر ما ذكر في هذا التنزيل الشريف، وهو كما قلنا مقام آخر السّفر الأوّل من الأسفار الأربعة، والشّيخ النفري قدّس الله أرواحنا به لم يذكر شيئا من أحكام السّفر الثاني ولا الثالث ولا الرّابع، وسأذكر نبذة من الإشارة إلى تلك الأسفار..."[٣٥]، يجسّد فعل "الذّكر" هنا رغبة المتلقي المقصود بالقول في مواصلة الدّرب الذي بدأه المتكلّم، وذلك عن طريق تقديم إضافات من شأنها أن تغني البنية الاستعاريّة التي نسجها المتكلّم، وهذه الإضافات لم تكن لتتأتى له لولا الذخيرة المشتركة التي كانت بينه وبين منتج القول الاستعاري.

وبهذه الطريقة مارس الخطاب الاستعاري وقعه الرّمزي، فكانت ردّة فعل المتلقي المقصود بالقول هي محاولة التبرير له تأويليا بشكل جعله ينسجم مع التصوّرات الصوفيّة أكثر مما لو تفاعل معها لغويا، وربّما هذا ما ساهم في ارتقاء اللّغة الصوفيّة -المُعبّر بواسطتها عن التجربة- عن حدود التواصل العادي لتشكّل جزءا من انفتاح الآفاق الذي مارسه الأثر الصوفي باعتباره "كتابا كاملا يقدّم ملخّصا ميتافيزيقيا للتاريخ الصوفي وللواقع اللاّزمني، عبر استبعاد الواقع الحرفي والاشتغال على المكتسب الثقافي المُحصّل من التجربة ذاتها"[٣٦]، وأمام هذا الانفتاح والوقع الذي أحدثته الاستعارة في المتلقي المقصود بالقول، نستنتج أنّ الوظيفة التواصليّة للخطاب الاستعاري هي وظيفة داخل نصيّة أفرزتها مجموعة من الظروف والملابسات، لهذا بدت لنا استراتيجية الإضمار في القول الاستعاري هي التي وقفت وراء تلك الحركية التي استطاعت أن تجمع أقطاب العمليّة التواصليّة الذين ينتمون إلى الدّائرة الصوفيّة (المتكلّم، الرّسالة والمتلقّي المقصود بالقول).

الهوامش والإحالات:

[1]- أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص١٠٢.

[2]- نستعمل هنا مصطلح "المقصديّة" بدلا عن القصديّة نظرا للتباين الموجود بينهما إذ تعبّر المقصديّة عن ما وراءه وعي أو لا وعي، بينما يشير مصطلح "القصدية" إلى ما وراءه وعي (محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص١٦٥).

[3]- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص٢٠٩.

[4]- م ن، ص٢٤٨.

[٥]- عبد المنعم شيحة، مدخل إلى دراسة خطط المتكلّم في السرد الصوفي القديم، مجلة الخطاب، ع٧، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، جوان ٢٠١٠، ص٢٣.

[6]- محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص١٨٧.

[7]- أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج٧، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ص١٤٠.

[8]- تزفتين تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، تر الصديق بوعلام، دار الشرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص١٩.

[9]- الجاحظ عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ط٣، تح عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، ج٨، ١٩٦٩، ص٢١١.

[10]- تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص١٩.

[11]- يوسف سامي اليوسف، مقدّمة للنفري، ص٠٩.

[12]-منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص٠٦.

[13]- عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسّسة الحديثة للنشر والتوزيع، (د ط)، الرّباط، ١٩٨٧، ص٤٣.

[14]- ـــ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٨، ص٢٣٤.

[15]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص١٤.

[16]-عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص١١٧.

[17]-الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص٢٢١.

[18]-آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص١٠٨.

[19]-النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص١٤٥.

[20]- م ن، ص١٥.

[21]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص١٥٣.

[22]-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢١٤-٢١٥.

[23]-منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص٥٧.

[24]- تفسير الجلالين، ضمن برنامج المصحف الرقمي.

[25]-ابن عربي، الإسرا إلى مقام الأسرا، تح سعاد الحكيم، ط١، دندرة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٨، ص٢٩.

[26]- عمر أوكان، اللّغة والخطاب، (د ط)، أفريقيا الشّرق، ٢٠٠١، ص١٣٤.

[٢٧]- أمبيرتو إيكو، التأويل بين السيميائيّة والتفكيكيّة، تر سعيد بنكراد، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠،ص١٢٧.

[28]- ـــ، القارئ في الحكاية، تر أنطوان أبو زيد، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٦، ص١٦٨.

[29]-النفري، المواقف والمخاطبات، ص٢٦٠.

[30]- الحلاج بن منصور، الديوان، تح كامل مصطفى الشبيبي، وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٤، ص٢٧.

[31]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص٨٣.

[32]- م ن، ص١٥١.

[33]- النفري، المواقف والمخاطبات، ص١٦.

[34]-عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص١٥٢.

[35]- م ن، ص١٣٥.

[36]-أمبيرتو إيكو، الأثر المفتوح، تر عبد الرحمن بوعلي، ط٢، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا،٢٠٠١، ص١٤٢.